

菩薩道と福祉との関係

北 崎 耕 堂

(佛教学講師)

はじめに

仏教を開顯した釈尊の求道の生活は、究極的にはその境地として、生・老・病・死をもって表現されるところの、いわゆる人間苦からの解脱にあったことはいうまでもない。そして、その究極の目的が、成仏ということであるからには、人生のありうる限りの手段を講じて、無上の覺智を獲得することであった。しかも、人間が仏に成れるということとは、そのための所作を開顯したということであって、釈尊はそれを成し遂げて仏と成ったのであるから、それは人類史上における画期的な取り組みであった。したがってそれは、老若男女、貴賤上下を問わず、すべて

の人が仏と成れる可能性を有しているということの実証と、それに至るための実践方法とを明確に顯現しなければならなかった。しかしながら、原始仏教の場合には、釈尊の人格が高潔であるということを顯示することに急であっただけに、すべての人たちをしてさ。とりの道に至らすというよりも、きわめて限られた四聖のうち聲聞、緣覺、菩薩道の規範を設定して、その実践と充足とに力を入れざるを得なかったのである。

これに対して、北方インドにおいて成立したといわれている大乘仏教は、仏格のすぐれた徳性を際限なく開明するとともに、人間が生活を営んでいる社会の環境そのものを、すべての人たちの協働によって淨化するために、さ。と

れる。人の慈悲心の実践である菩薩道を、一切衆生すなわち、すべての人びとの前に解放したのである。この取り組みは、いうまでもなく現実の社会を浄化するということがあって、それは、浄仏国土（本論において詳述）の思想そのものである。そして、この浄仏国土の思想は、大乘仏教が成立してからの始説であって、それが次第に展開されるようになったと伝えられている。その証拠は、大乘仏教の生起が釈尊の成仏を通して、濁悪の社会を浄化して浄土を建設するという、いわゆる利他行の実践をもっとも優先しているというところにある。したがって、社会浄化の実現のためには、釈尊の成仏に至るまでのその過程を深く洞察し認識して、このさとれる人の所住の社会を範として出発しなければならなかった。

その社会浄化を実現するのは、いうまでもなく菩薩であって、その実践方法が菩薩道なのである。その菩薩道については、もっとも初期に成立した經典とされている『小品般若経』に「今十方現在諸仏」とあり、また、「他方清浄仏国」などと記されてあって、一般的に大乘仏教の正しい系統は、その実践方法として菩薩道を開顕している。そ

の実践形態としての菩薩道は、菩薩すなわち、四聖の中で第二番目に位置して道を修めるのである。さらにその菩薩は、覚有情、大心衆生と漢訳されているように、さとり地完成を目指して修行している求道者を指している。しかも菩薩には、自己のさとりのみを求めて修行している小乗菩薩と、向上的には仏道を修して菩提を求め、向下的には利他行として浄土の建設に精力を投入し、さらには一切衆生を利益するという、いわゆる大乘菩薩とがある。そして、この利他行を最優先させるところの菩薩は、大乘菩薩の願行とされている「上求菩提 下化衆生」に従って、各自が仏格を成就するとともに、それぞれの仏国土である浄土を建設するというのがその目的でなければならない。

そして、この目的を菩薩が達成し成就するためには、釈尊がかつて成仏に至るその過程で修行したといわれている、いわゆる六波羅蜜を修さなければならない。その六波羅蜜とは、

①布施 他人に財を与え、真理を教え、安心感をもたせること。

②持戒 戒を保ち、律を守って、それを実践に移すこと。

③忍辱—社会的な迫害や、あらゆる困苦に耐え忍ぶこと。
④精進—身心を励まして、他の五波羅蜜を修める努力を継続すること。

⑤禅定—精神統一にもとづいて、心を集中し、安定させること。

⑥智慧—迷いを離れ、存在の究竟にある実相をさとること。

という六つの修行形式である。いうまでもなくこの六つの修行形式は、社会の浄化と自己確立とを目指すところの、いわゆる菩薩によって実践されるのである。したがって、これの実践者である菩薩衆は、この六波羅蜜行を修し終ったならば、その行業のすぐれた徳性によって衆生の雑悪を滅除し、ここに衆生の功德は成就されて、自ずから浄化された仏国土が完成するのである。そして、自他ともに平等利益のための行業を修することによって、菩薩の希求した浄土が建設されるのである、としている。

このことは、「浄仏国土成就衆生」をその基盤に置いているのであって、これらのことに取り組むことによって、理想社会を建設しようとするのである。それは、今日

的な福祉社会の将来に連なるものであるという意味において、この小論ではこのことを論求してみたい。

(一) 浄仏国土について

菩薩道の主役である菩薩の理想は、前述のように「浄仏国土成就衆生」である。まず、その仏国土を浄めるということは、理想社会であるあるべき社会を建設し実現させるということであって、その究極は、パラミター（完成された理想社会）に到達するのが目標なのである。そして、成就衆生（次節において詳しく述べる）とは、一切の生きとし生ける人たちをして、理想的な生活を営ましめるというのがその本意である。したがって、菩薩が理想としている社会は、仏教の顕示する真理にもとづいた社会の建設なのである。その真理にもとづいた社会とは、縁起縁生の理に即した国土であって、社会そのものを構成している要素そのものが、緊密なる相関関係の上に成立する社会でなければならぬ。したがって、このようにして成立した社会は、相依相承の表現であるとするのであって、社会そのものも、住民も、移り変わる時間も、そこに存在する物質

も、仕事そのものも浄められていて、汚れや無駄といわれるものは一つも無く、ただ生命の充実せる生活態のみが存在するのである。

したがって、この相依相承の理に即して成立している社会においては、いかなる意味においても、孤立的なる存在を認めない。このように、仏教で説くところの現実の社会とは、生住異滅（諸法の生滅変遷を示す四つのすがたである）、「説一切有部」では、物質と精神との両面において諸法が生起し、安住し、変化し、破滅するのはこの四つの相によるといっている。そして、この四つの相は、過去・現在・未来の三世にわたって實在すると説く）の四相をあらわして遷流するもの、破壊的なことを容易ならしめるものとして、仮りに方位を施設するとしているものも、それらはすべて縁起縁生の実相を如実に把握しようとする意図に他ならないのである。このことに関連して故三枝樹正道先生は、関西大学研究論文集の中で次のように述べている。すなわち、

「仏教に説く理想世界とは、最高度に於ける聖なる人格的共同社会の謂ひにして、所謂相即融通の世界である。

即ち是れ仏菩薩の浄土である。この仏教の理想国土たる浄土に関しては、阿弥陀経等を始めとして、諸經典に種々なる表現を以て説かれ、且つ又諸宗各々其教義に適合したる理想国土を建立せるものなるが、就中、今その二、三の最高度と言はるる仏土の名称を挙げれば、例えば、唯識家の法性土、地論家の真浄土、天台家の常寂光土、華嚴家の法性土の如き、更に又浄土家の西方極楽浄土の如き」⁽¹⁾

と述べているように、その典拠によって多少の相異はあっても、縁起縁生の理に即しての社会であることは間違いない。したがって、要するところは、真実なるさ。とれる人、すなわち、仏菩薩の生活している社会なのである。換言するならば、それは、すでに「個在としての自我を出離解脱せし仏格者の居土である。是れ個在的な自我を解脱せる、縁起実相に徹見せし人格者の居土」⁽²⁾なのであって、ここには執着による「我他彼此」の差別はなく、一即多、彼此相即の無碍光如来（阿弥陀仏の別名であって、障りのない衆生救済のための智慧の光明）を現出しているのである。

そして、このような理想社会の現出こそは、全仏教徒の

最高の目標なのである。このように、菩薩道の最高の指導目標は、いうまでもなく「淨仏国土成就衆生」の大誓願であって、最終的には、実にこのような理想社会を現出することにあるのである。しかし、このような理想社会への安住は、単なる理論構築のみにとどまらず、これに向けての取り組みが必要となるのであって、現実的な情意の要求のみをもってしては、到底達せられるものではない。したがって、ここには、宗教的な修練の必要性をもつものであって、その根底に、縁起縁生の理に従った、いわゆる仏教の理念が必要となるのである。

そもそもこの仏国土と称せられる理想社会は、同じ教えを奉じて集まった人びとの社会であって、そこでは、真如一実（大自然のありのままのすがた、すなわち、全てのもののありのままの在り方であって、それは、差別相を超えた唯一絶対の眞実なること）の集団が形成されるのである。そこには、すべての人びとがまことの人間として生き往くための理を説き教える聖職者層と、教えを受け入れてそれを実践する人たちが生活していて、理想社会の様相が構成されているのである。仏教では、これらの様相を実践

し展開する社会を古くは僧伽（サンガ）と称してきた。しかし、もっとも初期においては、僧伽を嚴密にいうと、出家者の集団を指していたものと思われる。ところが、「大乘仏教の興起を西紀前後のころ」とするならばそれは、菩薩という人間像を目標して実践する集団が構成されてからであるということが出来る。すなわち、菩薩道の実践者である人びとの集まりは、在俗者、出家者の区別を超えて連帯した集団であったからである。

いずれにしても、これらの人たちの組織によって構成されているこの社会は、理想社会としての「仏国土」の建設以外の何ものでもない。その淨化された仏国土とは、前述の三枝樹正道先生の論文にもあるように、唯識論や『華嚴經』にもとづくところの法性土（諸存在、諸現象としての諸法の眞実なる本性、仏教の眞理を示す語の一つであって、眞実ありのままのもののすがた）も、地論宗の眞淨土（淨められた仏国土）も、天台にいうところの常寂光土（理想と現実、靜寂と動光とは、本来、一体なる世界であるということであって、それは、ことあそこ此岸と彼岸とを超えて体得される眞の絶対界なのであって、常住の淨土

である)にしても、あるいは浄土一門の西方極樂浄土(西方に向かつて十萬億土の仏国土を過ぎたかなたにあって、その世界には、もろもろの苦しみがなく、ただ楽しみだけがあって、阿弥陀仏がここにましまして、常に説法をしておられる浄土)も、すべてが理想としての仏国土なのである。そして、この眞実相の浄土においては、現実の経験社会に即して、これらの眞如一実の社会が顕現されるのである。したがって、煩惱即菩提、あるいは娑婆即寂光浄土という意味も、この眞実相において領解すべきものである。

前述したように、これらの理想としての集團社会においては、まず和合を主として成り立つべきであるが、現実の社会はかならずしもそうではない。しかして、苦しみ、悩み、悲しみ、迷いに満ちた現実の経験社会においては、理想社会である縁起実相の社会とはまったく異って、「彼我対立の世界であり、個在相對の世界である。従つて質礙の世界である。是れ即ち迷執虚妄の世界であつて、未だ眞実生命の世界ではない」⁽⁴⁾と三枝樹正道先生も述べているように、迷いにとらわれたうそいつわりの社会であるだけに、眞実の人間の理想社会とは程遠い存在を呈している。した

がって、この個在対立や經驗的に相對の社会においては、一単は肯定されたとしても、やがては否定されるべきものであつて、現実の社会においては、最終的に肯定者であると考えられている自分自身であつても、これまた肯定されるべき実在ではない。しかもこのような對立的な存在は、現実の迷いのとらわれから一步も抜け出ることができずして、ここに構成されている社会は要するに凡夫の世界なのである。そしてそれは、菩薩の理想社会と對立的に存在するのであつて、これを客觀的にみると、元來、對立的に存在するのではなくて、和合がその本体でなくてはならない、ということである。

したがって、ここにいる理想的な社会とは、そこにまことの智慧が輝いていて、互いに知り合つて信頼し合うという、いわゆる組織化された集團社会なのである。いうところのまことの智慧とは、單なる知識にもとづくところの一般的に使われている知恵とは少しく異つて、あらゆる現象の背後に存在する眞実の相を見抜くことのできるものであつて、これを得てさ。の境地に達するための実践、すなわち、般若波羅蜜を指しているのである。そして、現実の

社会には、大きく分けて三つのタイプの集団が存在していると
している。その一つは、権力や財力を備えた指導者がいる
ために、それらの利害関係を中心として形成される集団で
ある。二つ目の集団のタイプは、ただ都合のために集まる
という、いわゆる任意集団であって、自分たちに都合が悪
くなったら分解する集団なのである。そして三つ目の集団
は、さとれる人の教えを中心として、同入和合を生命とす
る社会を構成している。このようにして構成された社会集
団においては、一つの心を心として生活し、その中からい
ろいろの功德を生み出そうと努力するので、そこには平和
があり、喜びがあり、満足があり、幸福があり、同入和合
の相が醸し出されるのである。

このように、正しい教えによって組織化された集団は、
実にこの社会の中に美しいまことの和合衆を創り出す根本
の力となるのであって、それは前述したように、同入和合を
生命とする社会が構成されることになる。そしてすべての
人たちは、人びとの心の凹凸を平定化して、皆その心をこ
の教えによって養わなければならないのである。そして、
組織化された集団の道理としては、社会全体のあらゆる人

間を包含するのであるが、事実としては、同信同行の人た
ちの組織集団なのである。この同信同行の人たちの組織集
団の中では、まことの教えが敷かれていて、人びとの心が
素直に表現されることになる。したがって、これらの社会
においては、さとれる人の真理の教えが飽くことない大慈
悲によって、常に人びとを照らし守られることになる。換
言するとこのことは、さとれる人である仏の心に触れると
いうことを意味するのであって、私たちの汚れた心も、こ
うした取り組みによって清められることになる。

上述のように、まことの教えに従ったまこと人間の組織
社会は、菩薩が目指すところの理想社会であって、この社
会こそ真の福祉社会なのである。したがって、一般衆生の
社会に即して建てられた国土は、いうまでもなく菩薩の理
想浄土であって、仏国土を浄めるという取り組みそのもの
が、いわゆる諸仏の国土に一切衆生を摂取するという行業
となるのであって、すなわち、一切衆生をして不退転の浄
土（あるべき社会）に生活せしめるということである。そ
の社会での住民の素直な心は、同時に深い心、道にかなう
心、施す心、社会制度を守る心、耐え忍ぶ心、励む心、静

かな心、智慧の心、慈悲の心となつて、そこに浄められた
仏国土が建設されることになる。

三枝樹正道先生は、このことについて「人類の一切の環境をして、悉く教育（福祉）的環境たらしめ、其処に於ては人類は最早墮落することを許されざる自然的必然的に向上發展せざるを得ない社会たらしむることである。かかる社会こそ眞の理想社会である」としているように、菩薩が目指している理想社会は、まさしくこのような社会であつて、その社会での人間の生活そのものが問題としてとらえられなければならないことになる。その問題となる人間の生活そのものは、菩薩の誓願でもある「成就衆生」に重点が置かれなければならない。この「成就衆生」すなわち、あるべき生活については、次節においてこれを論究してみたい。

(二) 成就衆生について

仏教の説いている理想価値は、菩薩の実践する理想的な社会生活そのものであつて、さらに他の一面からこれを考察すると、それは涅槃そのものである。したがつて、

この涅槃については、中村元著『仏教語大辞典』によると、「迷いの火を吹き消した状態」とあつて、サンスクリット語の原語では、ニルヴァーナという単語の漢音写で、滅度あるいは寂滅と訳されている。そして、迷いの火を吹き消すということは、丁度ローソクの火を吹き消すように、欲望の火を吹き消したものが到達する境地であつて、これに到達することを入涅槃と呼んでいる。

仏教を開頭した釈尊は、この入涅槃の境地に到達したことによって、仏陀となつたと伝えられている。また、この涅槃という言葉は、釈尊の入滅を指して使用される場合が多いが、このことは、肉体が減んだときに完全に煩惱の火が消えたということを意味するのであつて、やはり普通の考え方からすれば、さ。と。りの境地に到達し得たときをもつて、涅槃の状態に達したと考えた方がきわめて自然であらう。しかるにこのことに従つていうと釈尊は、勤苦六年の修行の結果、三十五歳にしてさ。と。りの境地に到達して成正覺を成し遂げたのであるから、すでにこの時点において、涅槃の状態に達していたといつても過言ではあるまい。要するに涅槃とは、「完全なる解脱（苦しみや迷いの

束縛を離れて完全な精神的自由を得ること」である」と定義づけることができる。

さらに涅槃については、それこそ古来から幾多の意味を含みもって説かれている。しかし、意味という面から考察するとそれは、「菩提即涅槃」という言葉もあって、その菩提（迷いから目覚めること）は、さ。と。りの智慧のはたらしきによって無明がなくなった状態をいうのであるから、これがもっとも素直に涅槃の意味を伝えているように思われる。また、この菩提については、「煩惱即菩提」という言葉もあって、迷いから目覚めるという意味とは反対の意味をも含みもっているのである。すなわち、煩惱（心身をわずらわすはたらき）のそれは、身心を悩ます精神作用であって、中でも、三毒（惑）煩惱が代表的なものである。その三毒煩惱とは、むさばり（貪）、いかり（瞋）、おろかしさ（癡）の三つを指して言うのであって、これがもっとも根源的な煩惱であるといえよう。したがって、一見相反するように受け取れる煩惱と菩提とは、生命力に直結しているものを否定できないということにおいて、さ。と。りへの跳躍台として肯定することも可能となるという点で同一視

することができるのである。

そもそも煩惱とは、さ。と。りの実現を妨げる人間の精神作用の全てを指しているのである。これを唯心論的にとらえると、「煩」は身体をわずらわし、「悩」は心をなやますと理解することができる。したがって、人間の生存に直結する多くの欲望は、このように人間の身体や心をなやまし、掻き乱し、わずらわせる。いうまでもなくその根源は、我執・我欲であって、生命力そのものに根ざしているともいえる。このことは、貪りと、瞋りと、癡かさなどがその根本となるのであって、それが次第に派生して多くの煩惱が数えられることを意味している。そして、これらは、さ。と。りの実現に障害となるから、修行の過程で滅さなければならぬとするのである。しかしながら、さ。と。りの障害となるこの煩惱は、煩惱熾盛という言葉もあって、私たち人間の身心をわずらわし、心を悩ます精神作用が心の中に燃えさかっているといわれている。その燃えさかっている煩惱を滅すということは、私たち凡夫にとっては容易なことではない。

しかし、さいわいにも大乘仏教においては、前述したと

ころの一見相反する意味をもっているように見える「煩惱即菩提」にしても、相容れないものではなくて、その本質において相即すると説いているのである。この迷いの根源である煩惱とさとの根源である菩提とが相即であるという理由については、中村元著『仏教語大辞典』によると、「さとの現実をさまたげる煩惱も、その本体は眞実不變の眞如であるから、それを離れた法はないので、そこにさとり（菩提）の名を立てて両者の相即をいう」としている。このことからいえることは、煩惱がそのままさとの縁となるということであって、逆にいえばさとり（菩提）もまた、迷い（煩惱）がなければ生じてこないということをも意味しているのである。換言するとそれは、凡夫であるが故に常に迷っている私たち人間と、この迷いを超越した人（覺者）とは「凡聖一如」であるということの意味するものであって、それは本質的には同一であるということができるのである。

ここにいうところの凡聖の凡は、仏教の教えを知らず、六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）の世界を飽きることなく堂堂巡りしている平凡な人間を指しているの

であって、凡夫衆生と呼んでいる。ここにいう六道とは、私たち人間が趣く社会そのものを指すこともさることながら、むしろ、人間が生死を繰り返すなかで、意志にもついでなされる生活行為そのものを指しているのである。したがって、この六道の世界においてなされる生活は、悩み、悲しみ、苦しみ、迷いの繰り返しなのである。その中でも地獄での生活行為は、必要以上の殺生をしたり、他人のものを無断で盗んだり、偽りごとを繰り返すといった、いわゆる重罪を重ねている状態をいうのである。その因果によって、八大地獄に堕ちるといわれている。しかもこの八大地獄には、熱気で苦しめられている八熱地獄と、寒冷に苦しませる八寒地獄とがあると説かれている。中でも八熱地獄は、『大智度論』第十六巻によってこれを見ると、

①等活地獄||鉄棒や利刀で罪人の肉を裂き、死んでは蘇生して苦しみが続く。

②黒繩地獄||熱鉄の縄で縛られたり、鋸や刀で細切れにされる。

③衆合地獄||赤熱したくちばしをもつ鷲や、葉が刀で出来た林に入って苦しみを受ける。

④ 叫喚地獄 熱湯の大釜や大火の燃える鉄室で苦しみを受ける。

⑤ 大叫喚地獄 人間社会での八百年が化樂天の一日一夜、化樂天の八千年がこの地獄の一日一夜というところで、長期にわたって苦しみを受ける。

⑥ 焦熱地獄 燃えさかる業火にあって、肉団子にされたり串刺しにされる。

⑦ 大焦熱地獄 焼けた刀で皮をはがされたり、溶けた鉄を身にかけられる。

⑧ 無間地獄 地下三百六十万キロメートルの所で、八万四千の苦しみを間断なく受ける。⁽⁶⁾

と説いているのである。要するに地獄において受ける苦しみは、言葉や文字によって表現できないものであることを示しているものといえよう。

次に餓鬼は、自分の利益のみを求めて、自分以外の人たちの利益を考えようとしないうる生活行為をなしたものが堕ちる世界である。したがって、ここで受けるところの苦しみは、飢えと渇きの連続なのである。三つ目の畜生は、好意をもってなされたすべての事柄について、不知恩の人が趣

くところであって、生前に性質が愚癡であったために、貪欲や淫欲だけをもち、父母や兄弟の別なく害し合うのである。だからこそ畜生は、その性が愚鈍であって、世人に養われるだけで、その上苦しみのみが多くて、楽のない生活を余儀無くされるのである。

要するに以上の地獄・餓鬼・畜生の三つの世界は、三悪道あるいは三途と称されているのであって、修羅・人間・天上といった、三善道に対するもっとも苦しみの多い生活を繰り返す状態を指しているのである。しかしながら、ここにいうところの三善道といえども、決して六道輪廻の域を脱することができないのが凡夫衆生なのである。

これに対して聖とは、いうまでもなく声聞・縁覚・菩薩・仏の四つを指しているのであって、これを四聖と称している。その中の声聞は、自己の完成を目指して、さ。と。れる。人の教えに従って修行を続ける人たちをいうのである。次に縁覚とは、縁起の道理（仏教の基本的な教説であって、良きにせよ悪しきにせよ、現象的存在が相互に依存し合っ。て生じているということ。すなわち、理論的には、恒久的な実体的存在が一つとしてありえないことを示し、実践的

には、この因果關係を明らかにしたものゝを觀じて、ひとりひそかにさとりを開いた人たちを指している。さらに菩薩とは、この因縁生起の道理を体得して、一切衆生が悉くもっている苦しみの原因や条件を取り除くことによって、一切皆苦の現象世界から解放されることを目指す人たちなのである。そのためには、成仏の願いを發して、とくに對人關係において、濟度衆生という願行を起こす人、すなわち、信念をもって社會の淨化と、苦しみ、悲しみ、悩み、迷っている人たちを救済しようとする行為、その取り組みをなさなければならぬし、これの実踐者が菩薩なのである。

最後の仏とは、今さういうまでもなくさとり。人そのものであって、まさに実存した仏としては、仏教を開顯した釈尊がある。その釈尊は、自らさとりを開いたということだけではなくて、一切の苦しんでいる人たちを救済したいという願いと、社會の差別制度であるカーストの打破へと取り組んだのであった。したがって、釈尊が希求したことは、自利と利他との完成であつた。さらには、持ちつ持たれつという相對性の理念の肯定と、この縁起している事

實のほかに、固定的な實體を認めないとする、いわゆる信念にもつづいたところの否定的な態度であつた。このことは、「願共諸衆生」の基盤構築となり、「成就衆生」の大願となつたのである。この大願の実現こそは、まさしく釈尊のたいなる希いであつて、入涅槃のためのたいなる示唆であつた。換言するとこの涅槃とは、一切の物理的、心理的な迷いの状態からの解脱であり、とくに、心が煩惱や妄想によって縛られるという現象世界を否定した状態なのであつて、この涅槃の境地こそ、眞の意味での自由なる境地であるといえよう。しかしてここにおいて一切衆生は、何ものからも束縛を受けないばかりか、何ものとして希求して求められないものはないということになる。したがって、現實社會での「全存在は、人といわず、物といわず、時といわず、処といわず、事といわず、すべてが一體觀的に生命の實相において活動する世界」であるといふことができる。しかるに、そこにはあるべき生活相が實現されることになり、希うべき生活行為が展開されることとなるのである。

しかしながら、このような理想の生活が営めるというこ

とは、一切衆生の請願もさることながら、さ。と。れ。る。人。の。あ。る。べき社会（浄土）があつて、そこにあるべき生活（涅槃）が実現し、さらにはこの理想の生活が展開されるように、さ。と。れ。る。人。の。サイ。ド。から。の「成就衆生」の誓願が達成されなければならないのである。そして、この「成就衆生」の誓願の達成には、滅諦涅槃（仏教の理想を主観的に説示したものであつて、苦しみの消滅した状態こそは、まさしく仏教の理想境地であるという真理）の理の覚証が必要となる。しかし、滅諦涅槃の理の覚証は、迷いを断ち尽くした永遠なる平安の境地が理想であるとするならば、未だ縁起の実相に暗い存在にある凡夫衆生は、かえつて虚妄なる仮相を実体と信じるようになるであらう。これでは、釈尊が永年に亘つての宗教的な修練の結果体得したところの、仏教の真髄ともいふべき四諦（苦・集・滅・道）の開顯も水泡と化してしまふのである。

しかも仏教は、その真理としての四諦を開顯するに当たつて、その旗印として諸行無常（万物は常に変転して止むことがないということ）、諸法無我（すべてのものは、因縁によって生じたものであつて、実体性がないということ）、

涅槃寂靜（迷える衆生をして生死を離れさせ、寂滅に至らしめるのをいう）という三法印を掲げ、次にこの真理の普遍化の条件整備のために縁起縁生の理を配し、さらには理想の境地に達するための八つの道、八種の実践徳目、八種の正しい生活態度を示している。そしてこの八種の実践徳目は、八正（聖）道（①正しい見解②正しい思い③正しいことば④正しい行為⑤正しい生活⑥正しい努力⑦正しい氣づかい⑧正しい精神統一）を指しているのである。したがつて、この八正道の実践は、どこまでも仏教の真理としての四諦の実現ということではなければならない。ということとは、仏教徒の理想としての菩薩の希念するものが、これらの実践によって、究極のところ、あるべき生活の開顯である成就衆生となるのである。

（三） 社会福祉の志向性

わが国で社会福祉という言葉が一般的に使用されるようになったのは、第二次世界大戦以降である。もっとも初期には、社会事業が組織的な慈善事業として出発した。これは、社会事業の先進国としてのイギリスにおいて、産業革

命の影響を受けて十八世紀の半ばから、生活困窮という経済的な理由から、一部の宗教家や貴族、あるいは一般庶民を中心として、いわゆる慈善事業が行われるようになってきた。やがては、こうした取り組みがフランス革命へと移行したことによって、第三階級（支配階級に対抗した庶民階層）の人たちの台頭となり、人間の尊厳が叫ばれるようになってきた。さらには、次第に社会連帯の思想が定着してくるに従って、社会的弱者の救済に対して、社会の共同の責任において対処して行くべき方向が取られていったのである。

しかし、本質的に社会事業は、その実践において、社会の成員全体に福祉を平等に享受できるものではなく、また、その財源においても、一部の階層や篤志家に頼らざるを得ない状態であった。したがって、今日の社会福祉は、このように社会的連帯と慈善行為とを繰り返しながら、次第に社会的救済の装いを整えてきたといわれている。とはいふものの、この社会事業と社会福祉とは、すべての人類の救済を同一目的としながらも、それぞれに独立した背景を持ち、異った様相を呈しているのである。しかもこの社

会福祉は、その対象を人間の生活と社会構造の上に置き、さらには諸制度の体系上に視点を置いているということから、暮らしのすべての領域に関りを持っているが、生活問題のすべてに直接対応するものではない。しかるに社会福祉は、最終的には制度上においての対応であって、実践的にも理論的にも、決して独り歩きできるものではなく、福祉の基本や前提になるところの諸制度や諸条件と結びつけて、生活問題の構造に対応していかなければならない。この構造への対応が総合的・体系的に展開されることによって、自らの機能を發揮することができるのである。

現実に、生産手段や資産に切り離されている労働者や勤労住民にとっては、社会福祉は暮らしと生命をまもるための最後の拠り所なのである。したがって、最後の拠り所である社会福祉が過度のものを押しつけたり、内容が貧弱であったりでは、そこから暮らしと生命とがより一層困難と不安とにさらされることになる。また、この暮らしと生命とにかかわる生活問題の対策は、その基本をなしている社会政策や社会保障の制度から明らかなように、二つの側面と機能とを持っている。その一つは、社会保障制度の側面

である。この側面は、常に部分的なものに止められ、若干の給付改善がなされたにしても、そのかわりに負担増が押し付けられる傾向にある。もう一つの側面は、管理支配と収奪の機能である。このように最終的には、生活問題の対策であるはずの社会福祉も、述べたように二つの側面と機能とを持っているのである。とくに、社会福祉の場合は、最終的には社会的な要求や運動の弱い階層の生活問題に対応すべきなのに、必要即応の原則や劣等処遇の原則を基調として、個人給付を中心としたところの、いわゆる行財政による処遇や管理の機能が強められているのが現実である。

ここで注目視しなければならないことは、昭和三十年代の後半から四十年代にかけての、他国に例を見ないところの高度経済成長のそれである。その著しい経済成長は、社会福祉の構造の上に大きな変革をもたらした。この構造上の矛盾は、四十年代の半ばからのオイルショックを契機として表面化してきた。そこに生起してきたのは、「福祉見直し」ということであって、いわゆる日本型の福祉社会を地域住民の自助努力、連帯、相互扶助によって構築すべきであるとする方向である。その方向とは、昭和四十年代の

半ばに至って、国民生活審議会は「コミュニティ生活の場における人間性の回復」という課題を掲げてきた。これが政府の各省や各審議会など各方面から、コミュニティ構想や地域政策の提起となって表出してきたのである。折しも社会保障長期計画懇談会は、昭和五十年に「今後の社会保障のあり方について」と表題して、「今後は在宅福祉サービス等、地域福祉を中心とする視点から見直しを図り、福祉施設全体のバランスと体系化を図っていく必要がある」と明言している。そして、オイルショックがおよぼした影響として、地域福祉を呼び起こす要因が大別して二つ生じてきた。その一つは、国の財政危機と結びついている「福祉見直し」の手段が地域福祉を生起させた。二つ目のそれは、高齢化社会に代表されるような福祉ニーズの増大と、その質的变化に対応する方法としての地域福祉、在宅福祉の必要性が生じてきたからである。

述べてきたように地域福祉は、複雑にしてしかも多様化してきている地域住民のニーズと、援助・援護、介助・介護を必要とする人たちへの主体的なサービス体系を、「個」↓「施設」↓「地域社会」へと拡大させたことである。し

たがってそこには、地域住民のニーズを中心とした施策の展開が必要となるのであって、伝統的な社会福祉の方法・技術・運営を活用しながら、新たな社会福祉の在り方がより合理的に展開されなければならない。その点から言えることは、社会福祉サービスに対する公私の責任の明確化が早急の課題となるのであって、国や地方公共団体、あるいは民間団体の役割分担を明確にしながら、地域住民全体に亘る生活上の諸問題を解決するための取り組みが必要となるということである。何故ならばそれは、時期に即した社会福祉の今日的な転換として、地域福祉が叫ばれるようになってきたのであって、かならずしも公的責任の軽減であると断ずることはできないという一面もあるのである。

しかし、このような地域福祉が展開されるためには、なんらかの地域福祉の概念付けがなされなければならない。ここからこの概念付けについては、社会福祉の場合においても、未だ確たる定説はなされていないというのが実状である。この社会福祉の概念については、別稿⁽⁸⁾において整理しておいたので、ここでは地域福祉の概念のみに止めておきたい。この地域福祉の概念についても各種の説

が出されている。しかしここでは、その代表的なものを二つほど出しておきたい。まず、右田紀久恵先生のそれを挙げる、

①「生活権と生活圏を基盤とする一定の地域社会において、経済社会条件に規定されて地域住民が担わされて来た生活問題を生活原則・権利原則・住民主体原則に立脚して軽減・除去し、または発生を予防し、労働者・地域住民の主体的生活全般にかかわる水準を保障し、より高めるための社会的施策と方法の総体であって、具体的には労働者・地域住民の生活権保障と、個としての社会的自己実現を目的とする公私の制度・サービス体系と、地域福祉計画・地域組織化・住民運動を基礎要件とする」⁽⁹⁾

として、一定の対象認識と価値とを内在させながら、地域福祉を目標とする方法論の組織化を通して、生活上の諸問題を解決するための視点を個人から地域社会に移している。二つ目のそれは、岡村重夫先生の概念付けである。この概念については、その著『地域福祉論』の第一章に、六十数ページに亘って述べられている。その概念の根拠は、一九六八年に提出されたシーボーム委員会報告書にもとづ

いてなされている。いうところのシーボム委員会報告書においては、コミュニティ運動の方法論の中核として、徹底した住民参加、すなわち、社会的サービスの計画の決定から実施に至るところの、いわゆる全過程への住民参加を強調している。これらのコミュニティ・ケアの理念を踏まえて、コミュニティ福祉の構成要件を中心に置いて概念を規定している。すなわち、

②「地域福祉概念を構成する要素は、(1)最も直接的具体的援助活動としてのコミュニティ・ケア、(2)コミュニティ・ケアを可能にするための前提条件づくりとしての一般的な地域組織化活動と、地域福祉組織化活動、そして(3)予防的社会福祉の三者によって構成せられる」⁽¹⁰⁾

として、新しい地域社会の構造としてのコミュニティを形成し、それを基盤とする福祉活動の組織化の必要性を強調している。さらには、これらの構成要素を踏まえて、地域福祉サービスを発展させて行くためにサービスの体系化が必要であるとしているのである。

この他にも三浦文夫、前田大作、阿部志郎先生等の概念付けがなされているが、いずれにしても大同小異の感があ

るので、以上の二つの概念に止めておきたい。要は、老人や心身障害者、児童やその他の対象者に関する地域福祉の各分野に亘って、コミュニティ・ケア、地域福祉の組織化活動、予防的な社会福祉の内容を充実させて、これを発展させるべきであろう。したがって、地域福祉の目指すところは、まず第一に在宅福祉サービスであり、第二は地域組織化ということになるであろう。さらには、地域福祉計画、公的責任としての制度・基準を充実さすべきであろう。

以上のように地域福祉の概念規定については、未だに定着した説はないが、端的に言って、地域福祉のそれもさることながら、これを包含する社会福祉は、人間の生活を維持し、より向上させていくためのあらゆる活動、および制度や政策の充実を図らなければなるまい。したがって、それは、「全体的人類、全体的人間」という思想を踏まえて、協働によって人間の幸福を追求する具体的な実践であると言ってよいであろう。私たち人間の生活史観は、常に共同→協同→協働によってあらゆるもの（生活資源）を生産し、共同に分配して行くことにある。そこにあるのは、まず「個」であるが、その「個」は無限の全体に通ず

ることによって、個人自体が無限になる全体に統一されるのであり、その個人は、全体を代表すべき個体なのである、という思想が裏打ちされてくるのである。

このように今日的な社会福祉は、地域福祉の概念を構成要素の面からの確に解明し、それを基準として地域福祉の分野の内容の展開に努めなければならない。したがって、この分野の内容の展開に当たっては、まず、保健や医療、住居や所得保障などの領域の實際を十分に把握して、より積極的に取り組む必要がある。しかし、在宅老人や在宅障害者の所得保障の場合は、きわめて困難な状態に置かされているということも事実である。また、こと経済的な面での保障となればそれは、単なる地縁関係ということだけでは、それこそ不可能に近いものといわざるを得ない。今日のわが国の地域福祉を規定している条件は、地域社会における生活の社会化ということと、暮らしの場における日常的な交流ということであり、さらには、この交流によってなされるところの、連帯と協力、協働の組織化という程度のものでしかない。

前述のように福祉の対象である地域住民の生存権の保障

や所得保障の問題は、就労問題や行政責任の問題と切り離して考えるということはできない。そのうち就労の問題は、障害者や高齢者に対してまともに大きな影響を与えてきている。これを支え保障する要件としては、障害者年金や老齢年金があるというものの、現在その改訂ということで、むしろ弱者の側に不利な方向に向かっている感がない。さらに言えることは、地域福祉や在宅福祉を支えるもっとも基本的なものとして、雇用保障や最低賃金制はあるにしても、効を奏しているようにはどうしても思えないのである。もう一つの行政責任の問題は、地域福祉・在宅福祉にとって住民生活を守るうえで、もっとも重要なものである。しかし、地域福祉・在宅福祉に対する国の補助率は三分の一であって、自治体は三割自治のもとで、超過負担を余儀なくされているというのが現状である。

地域福祉における行政責任と公私分担については、昭和五十七年七月に出された第二次臨時行政調査会の基本答申に沿うべきかのような方向にあって、従来の施設中心の社会福祉から地域福祉への展開のために、行政責任がより明確化されるやに思えたのであるが、実は今日のそれを見る

と明確化されていないのである。このことについては、「社会福祉事業法」（昭二六・三・二九、法四五）の第五条第一項に、

「国、地方公共団体、社会福祉法人その他社会事業を経営する者は、左の各号に掲げるところに従い、それぞれの責任を明確ならしめなければならない」と

と明記し、しかもその第一号には、責任を他の社会事業を経営する者に転嫁したり、財政的な援助を求めてはならない、としているにも拘らず、行政責任を明確にしない部分があったり、課題を大量に残したまま今日に至っているのである。その課題とは、行政責任の分野、行政構造、供給体制などといった要件が未整理、未解決のままであるということである。この地域福祉における行政責任の今日的課題については、『地域福祉』——いま問われているもの——の中で次のように述べられている。すなわち、

(1)福祉の措置と利用の概念の検討——今後の社会福祉サービスは「措置から利用へと転換して行く」とする立論には利用者の基本権保障やサービスの基準・客観性について、十分な論証がなされていない。なぜ措置から利用に

転換する必然性があるのか、その際の行政責任はどのように対応・変化するのかが検討され明確化されねばならない。

(2)参加システムと行政責任——公私協同の意味からも細部にわたる検討が必要である。

(3)施設機能と行政責任——通達による在宅福祉サービスを民間施設が担い、地域に機能を開放する事業を拡大する際の行政責任のあり方、さらに、受託義務条項との関連における施設運営と行政責任。

(4)在宅福祉サービスの委託——行政委託、行政契約としての理論構築の必要⁽¹¹⁾。

とするものである。このように地域福祉は、今日的な福祉の取り組みの先端に位置付けられているというものの、社会福祉の一環であることには間違いない。したがって、ここに言うところの地域福祉・在宅福祉は、その責任主体として明確化された福祉行政と密接な関係を保ちながら、ボランティアによる愛他性を確立し、さらには、人間すべて平等であるという理念にもとづいて、整備された生活環境が実現されなければならないのである。

おわりに

以上において社会福祉は、これらの現実を直視して、あくまでも空論に踏み止まることなく、すべての人類、すべての人びとの福祉を目的として、その実践に向けて踏み出すことこそ重要な要件であり、まこと人間の福祉の取り組みと志向性とはここにありといえよう。したがって、ここにおいて言えることは、第一節から第二節に亘って論じてきたところの、菩薩の理想としての「浄仏国土成就衆生」のそれと、理念的にはまさしく一致するものがある。もちろん、責任主体としてのそれは、国および地方公共団体、とくに福祉行政にあることはいうまでもない。しかし、地域住民の生活問題の改善に当たっては、公的責任と役割の遂行と相俟って、組織化された地域住民の協働による取り組みでなければならないという点において、菩薩の理想としての取り組みともっとも関係が深いということである。仏教でいうところの菩薩の理想は、前述のように「あるべき社会の建設」と「あるべき生活の実現」ということではなければならない。

この菩薩道の実践者は、いまさら言うまでもなく菩薩であって、向上的には自利の行としてさとりを体得し、向下的には利他の行として、衆生を利益するのである。しかもそれは、架空の人物では決してない。わが国における菩薩道の実践者については、別稿⁽¹²⁾においてこれを論じて置いたので、この小論では、仏教の起源の地インドにおける菩薩像を紹介しておきたい。この菩薩の起源は、さとりを開く以前の釈尊にはじまる。二世紀から三世紀にかけては、八宗の祖といわれる龍樹（ナーガールジュナ）があり、四世紀には世親がある。しかし、インドに起こった仏教は、九世紀に至って衰亡の道をたどることになる。この九世紀の衰亡より千百数十年の間、仏跡はあっても仏教は鳴りをひそめていたのである。

その仏教が、今世紀の半ばに至って復活の兆しを見せはじめてきた。それは、B・R・アンベードカル⁽¹³⁾の仏教信奉に端を発したことにはじまる。このアンベードカルは、有に二億を越えるといわれる不可触民の農奴的な状態からの解放を目指して立ち上がった人である。今日彼をして不可触民の父と呼ばれている所以は、アンベードカル自身が下

層カーストの出身であつて、二千数百年の永きにわたるインドの社会制度であるカーストの打破に取り組んだからである。その昔釈尊は、アンベードカルと同じように、仏教の実践三原理としての理証、慈悲、平等を掲げて、カーストの打破のために立ち上がったのであつた。しかし、釈尊をしてもこの社会制度としてのカーストの打破は不可能であつたのである。それをアンベードカルは、下層カーストという冷い地の底から這い上がり、近代というものの持つている最良にしてもっとも貴重な側面、すなわち、基本的人権、人間の平等、それにもとづく友愛といった思想を武器に毅然として立ち上がった。そして、インド社会の封建的な遺物の最たるものとしてのカースト制度と不可触民制とに真っ向から挑み、遂にインド憲法に不可触民制の廃止を見ることができた。一応こうして形式的ではあつても成功したということは、アンベードカルという下層カースト階級出身者によって取り組まれたところの、封建社会に対する勝利の宣告でもあつたのである。

アンベードカルは、下層階級の出身でありながら、学生期をニューヨークの真只中に身を置き、ひたすら勉学に励

みながらアメリカブルジョアジーの姿をその眼で見、体で確めることができた。彼の天才的な頭脳は、近代ブルジョアジーの経済、社会的本質を的確に捉え、労働者階級の台頭とその歴史的役割をもしっかりと認識した。さらには、その後ロンドンに渡って法学を修得したのである。恐らく当時のインド人としては、最高の学識と歴史的洞察力とを身につけていたに違いない。そのことは、後に法務大臣になったり、インド独立の父といわれたマハトマ・ガンディーやネールに対して、事ある毎に反対し敵視してきたという事実からしてもうかがえることである。

そのアンベードカルは、仏誕二千五百年の一九五六年十月十四日、ついにヒンズー教から仏教に改宗したのである。しかも改宗式の場所をナグプール（龍樹菩薩が仏教を弘めた歴史的な所）の地と心に描いていた。その改宗式は、老僧チャンドラマニ師を導師として執り行われた。その改宗式を無事に終えたアンベードカルは、集まった民衆に向かつて呼びかけたのである。すなわち、

「不平等と迫害を意味する古い宗教を捨て今ここに私は生れ変わった。私は化身の哲学を信じない。仏陀はヴィシ

ユヌの化身だという伝承は誤りであり、かつ有害である。私はもはやヒンズーのいかなる男神・女神の信者でもない。私はシュラッター（ヒンズー教の祖靈祭）を行わない。私は仏陀の八正道を厳守する。仏教は眞の宗教であり、智識と正道と慈愛の三原理に導かれた人生を今後歩むであらう」⁽¹³⁾

と述べたと伝えている。つづいてアンベードカルは、その場集った民衆に向かって、「仏教に入信する者は起立せよ」とうながしたので、その声に大部分の民衆が立ち上がり、アンベードカルに唱和して入信を宣誓したという。

また、アンベードカルが改宗に至ったその決意については、一九五六年五月、彼がボンベイのナレパークで演説したその中に、仏教入信の宣言をうかがい知ることができ。このときの演説は、イギリスのBBC放送も取り上げたとしている。その中でも仏教と深く関係している部分は次の事柄である。すなわち、

「私は何故仏教を選んだか。それは、他の宗教には見られない三つの原理が一体となって仏教にはあるからである。即ちその三原理とは、理性（迷信や超自然を否定す

る知性）、愛、平等である。これこそ、人びとがより良き幸せな人生を送るために必要とするものである。神や靈魂で社会を救うことはできない。共產主義に転向した仏教国は、共產主義の何たるかを理解していないのだ。

ロシア式共產主義は暴力革命によって共產主義社会を生み出そうとしている。仏教的共產主義は非暴力によってそれを造り出そうとするものだ。東南アジア諸国はソ連の網にひっかからないよう用心しなくてはならない。人びとが一番しなくてはいけないことは、仏陀の教えを政治的に具体化することである。貧困は今も、また将来もあるだろう。ソ連にでも貧困は今もって残っている。だが、貧困を人間的自由を犠牲にする口実にしてはならない。仏教が社会的福音となることがもし理解されるなら、仏教の復興は永続的事業として広まってゆくであらう」⁽¹⁴⁾

と述べていることからしても、彼の意志の力強さをうかがい知ることができるのである。さらにアンベードカルは、「民主主義の根は政府議会その他の形式に根ざすものではなく、社会的関連の中で、その社会を形成する人びととの

間の共同生活という観点から探究されるべきものである」として、仏教の三原理を基盤とする社会を構築することを強調したのである。しかも彼アンベードカルは、自らが仏陀の足下にひれ伏すことによって、兄弟同胞たちを奴隷の束縛から解き放つための方法・手段として、インド国民の律法を作り、それを敷衍させ解説したのである。

いうならばこのアンベードカルの取り組みは、四姓平等と民主的な生活様式の確立ということであって、これこそ「浄仏国土」(あるべき社会の建設)、「成就衆生」(あるべき生活の実現)という菩薩の理想の具現化であり、まこと人間の福祉を将来する要件であったと信じているものである。ここにおいて菩薩道と福祉との関係は、まさしく不離なるものであるということを強調して、この小論を閉じたい。

註

- (1) 三枝樹正道著『仏教教育論』三枝樹正道先生遺稿編集委員会、一九七九年、八九頁。
- (2) 同右。
- (3) 『講座大乘仏教』第一巻所収、平川彰稿、I「大乘仏教の特質」、春秋社、一九八一年、九頁。

- (4) 前掲『仏教教育論』八九頁。
- (5) 同右、九〇頁。
- (6) 『大正新修大藏經』第二十五卷、一七六頁下。
- (7) 前掲『仏教教育論』九二頁。
- (8) 拙稿「菩薩道と社会福祉」(坪井俊映博士頌寿記念論文集『仏教文化論攷』一九八四年、一二四五頁)。拙稿「福祉のコミュニティ形成について」(筆谷稔博士追悼論文集『社会学の現代的課題』一九八三年、一八〇頁以下参照)。
- (9) 右田記久恵編著『現代の地域福祉』法律文化社、一九七四年、一頁。
- (10) 岡村重夫著『地域福祉論』光生館、一九七四年、六二頁。
- (11) 右田記久恵編著『地域福祉』ミネルヴァ書房、一九八四年、一一六頁。
- (12) 前掲『仏教文化論攷』一二三八頁以下参照。
- (13) ダナンジャイ・キール著(山際素男訳)『アンベードカルの生涯』三一書房、一九八三年、二八一頁。
- (14) 同右、二七五頁。